

María de Cervelló: el velo hagiográfico y la piedad no reglada en la Barcelona del siglo XIII*

B L A N C A G A R Í

Universidad de Barcelona
gari@ub.edu

Resumen: Este artículo restaura en primer lugar el proceso de construcción hagiográfica de la figura de María de Cervelló. Se analizan en él el peso de las primeras vidas medievales, cuyo original no conservamos, pasando por las copias del siglo XV destinadas a su oficialización en el Capítulo General de la Orden de 1442, y las copias realizadas en el contexto del proceso de canonización del s.XVII. Partiendo del reconocimiento de una progresiva manipulación de la figura de María y de las fuentes que nos hablan de ella, el artículo se interroga sobre las posibilidades que nos ofrecen estas fuentes para lograr conocer algo acerca de la existencia en la Barcelona del siglo XIII de una comunidad de beguinas cercanas a la espiritualidad mercedaria. A pesar de los muchos problemas que las hagiografías plantean la autora considera que es posible “des-velar” las fuentes e intuir lo que había detrás de ellas.

Palabras clave: Beguinas, Espiritualidad femenina, Orden de la Merced, Hagiografía.

Resumo: Este artigo recupera em primeiro lugar o processo de construção hagiográfica da figura de Maria de Cervelló. É feita uma análise do peso das primeiras vidas medievais, cujo original não se conserva, passando pelas cópias do século XV destinadas à sua oficialização no Capítulo Geral da Ordem de 1442, e das cópias feitas no contexto do processo de canonização do século XVII. Partindo do reconhecimento de uma manipulação progressiva da figura de Maria e das fontes que no-la referem, o artigo interroga-se sobre as possibilidades oferecidas por essas fontes para conhecer algo sobre a existência na Barcelona no século XIII de uma comunidade de beguinas próximas da espiritualidade mercedária. Apesar dos muitos problemas que as hagiografias colocam, a autora considera que é possível “des-velar” as fontes e intuir o que estava por trás delas.

Palavras-chave: Beguinas, Espiritualidade feminina, Ordem das Mercês, Hagiografia.

Abstract: This paper recovers the hagiographic construction process of María de Cervelló. An analysis is made both of the importance of the first records of medieval lives – the originals of which have not been conserved – and the copies from the fifteenth century destined to officialise these records in the 1442 General Chapter of the Order, as well as the copies made in the context of the seventeenth century canonisation process. Starting from the recognition of a progressive manipulation of the figure of María and the sources that have references to her, the paper questions whether these sources offer a possibility to know something about the existence in Barcelona in the thirteenth century of a community of Beguines close to the Mercedarian spirituality. Despite the many problems that hagiographies have, the author considers it possible to “unveil” the sources and see what was behind them.

Keywords: Beguines, Feminine spirituality, Order of Mercy, Hagiography.

* Esta investigación se enmarca en el proyecto del MICINN, Subdirección General de Proyectos de Investigación HAR2011-25127.

1. María: la narrativa hagiográfica

Según cuentan las llamadas “vidas medievales”, cuyo grado de autenticidad discutiré más adelante, en Barcelona, en los años sesenta del siglo XIII una mujer de treinta años se instaló con su madre en las cercanías del convento de la Mercè para vivir por su cuenta de manera religiosa, entregada a la contemplación y a la ayuda al prójimo. Cinco años más tarde, habiendo fallecido su madre, pronunció los votos de mercedaria:

Quare anno trigesimo aetatis suae orbata est parente, et usque ad trigesimum quintum cum matre religiose vivens, eligentes humilem domum circa nostrum conventum, reliquit tempus vita duxerunt, mater in habitu viduali et filia moniali; ano vero trigesimo quinto aetatis suae foundationis quadragésimo septimo a Domine Nativitate millesimo ducentesimo sexagesimo quinto, die octava kal. Junii professionem emisit¹.

Ego soror Maria de Cervello promito Deo Beate Marie de Mercede seu Misericordia virginitate, paupertatem, obedientiam et pro captivis redimendis laborare, et quid visum fuerit Patri nostro pro eis prestabo”. Hanc scriptam manu Sancte Virginis veneratus sum in Conventu Sancte Eulalie huius Ordinis primo in civitate Barchinone².

La vida de María de Cervelló (c.1230-1290), llamada también del Socós, beguina y quizá profesa de la Orden de la Merced, nos ha llegado a través de un complejo proceso de escritura elaborado especialmente en torno a la causa de canonización en el siglo XVII que toma como referencia legitimadora las “vidas medievales”³. Según esta narrativa, María habría nacido en Barcelona en 1230 en una familia de la nobleza, en la parroquia de Santa María del Mar, en la calle Montcada y en la familia Cervelló. Durante su infancia habría mostrado una especial inclinación a la piedad y muy pronto habría iniciado un camino de perfección y penitencia haciendo voto de virginidad, rechazando todas las propuestas de matrimonio, reclusándose en la casa paterna, y dedicándose por completo al “silencio meditativo”. Durante este tiempo además de esas primeras prácticas en el marco de la devoción y la contemplación, se habría dedicado también a la acción caritativa desarrollada —junto a su madre— en su entorno más inmediato (como, entre otros, el hospital de Santa Eulalia de los mercedarios, donde se efectuaba la atención post-rescate a los cautivos). Por entonces ya se vestía con un “sayo de paño grueso”. Un momento clave de esta primera etapa de su vida y que los biógrafos medievales no dejan de señalar, se sitúa simbólicamente en el momento en que María escucha por vez primera un sermón del que sería a partir de entonces su

1 Juan de Laes – *Vida*, Archivo de la Corona de Aragón (ACA), Monacales Hacienda Mss. 2676, 2678,

2 Anónimo – *Vida* (1323) ACA, Monacales Hacienda Mss. 2680.

3 Los fondos documentales de la Orden de la Mercè se conservan en el ACA donde ingresan en dos fases: una parte de los fondos llegó en 1835 recogidos por el archivero Pròsper de Bofarull y la otra en 1919-21 procedentes de la delegación de Hacienda de Barcelona, integrándose en las diversas secciones y subsecciones del ACA.

confesor y en cierto modo el mediador con la naciente orden de la Merced, fra Bernat Corbera. Una segunda etapa se inicia en 1260, cuando con cerca de 30 años de edad y, huérfana de padre, se traslada con su madre a una casa cercana al convento de la Merced. Allí convivirán juntas hasta la muerte de la madre en 1265. En esta fase de su vida María habría tomado el hábito de “beata” (según la terminología del siglo XVII) de la orden de la Merced; estatuto reconocido al parecer tras el Capítulo de Tarragona del año 1260. En 1265, huérfana de padre y madre, se inicia la tercera y última etapa en la trayectoria espiritual y vital de la santa pasando a formar parte de una pequeña comunidad de mujeres piadosas, previo consentimiento de los superiores de la orden mercedaria, y profesión de los votos, que recoge el anónimo de 1323, ante su confesor. La comunidad, situada cerca del convento de la Merced en Barcelona, elegiría a María como prelada, a pesar de ser la más joven, en vista de su autoridad y prestigio. Se dice que, todavía en vida, María obró diversos milagros y curaciones, caminando sobre las aguas en las tempestades y salvando a muchos de naufragio. Murió en 1290 y tras su muerte prosiguieron las maravillas y los milagros.

Todos estos datos se elaboran de una forma estructurada a lo largo del proceso de canonización en base a las dos “vidas medievales”. La primera supuestamente escrita por Juan de Laes es un breve relato de apenas unas páginas que habría quedado inacabado en 1289 y que el que fuera prior de la Merced, fra Guillem Vives, remataría en 1401 con la historia de algunos milagros póstumos. La narración es relativamente austera, sobre todo en su primera parte. La segunda vida en cambio es un texto anónimo fechado en 1323 cuyo autor afirma actuar a instancias de un cierto Cervelló, pariente de María, que le escribe desde Cerdeña con la intención de propagar el culto a la santa, cuyo cadáver se está haciendo famoso por los milagros que obra. Más extenso que el anterior, el texto se presenta también más saturado de tópicos hagiográficos. No conservamos el original de ninguno de los dos, aunque sabemos que Juan de Laes existió y podemos suponer como posible, o incluso probable, que escribiera algunas notas biográficas sobre su contemporánea a la que sin duda consideraba una “santa”⁴. La copia que nos ha llegado transcribe no la vida de Laes ni su prosecución de 1401, sino un texto escrito probablemente en el siglo XV, basado en ella y destinado a la oficialización de las dos vidas medievales en el Capítulo General de 1442, del que conservamos copia posterior. El título del mismo reza: “*Haec rescripta sunt a quodam Codice manuscripto Fratris Ioannis de Laes, qui mortem Sancti Patris scripsit, et vitam Beatae Mariae del Socos*”⁵. No es difícil comprender el sentido de este encabezamiento: quien escribe “reescribe” la muerte de Pedro Nolasco y la vida de María, es decir, recompone, corrige, rehace y

4 Para este modelo hagiográfico surgido de los últimos siglos medievales me parece válida la lectura de la obra de Gabriela Zarri, aún cuando específicamente referida al siglo XV y XVI, Gabriella Zarri – *Le Sante Vive: profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Turín: Rosenberg & Sellier, 1990, especialmente 87-163.

5 ACA, Monacales Hacienda, nº 2676.

reforma (tales son algunas de las posibles acepciones del verbo *rescribere*). El resultado sin duda reconstruye de forma sustancial la figura de la santa⁶.

Las copias, realizadas en el contexto del proceso de canonización en el siglo XVII, se dicen llevadas a cabo sobre los originales por entonces conservados en el Convento de la Mercè de las vidas que habían sido oficializadas por fray Nadal Gaver en el Capítulo General de 1442⁷. La tradición mercedaria mantiene que ambas copias fueron autenticadas ante el notario Raymundus Vilana Perlas en el siglo XVII (notario del que efectivamente se conservan numerosos documentos de la época entre los fondos de la Mercè). No obstante lo cual, en la *Causa, beatificación y santificación de Santa María de Socors* (1688) el escrito del notario Vilana sólo hace referencia a una de ellas, al anónimo de 1323. [...] *liber antiquissimus de anno 1323, in quo libro invenit descripta historia de vita, gestis, obitu, et aliis dicta Sancta. [...] Ego Raymundus Vilana Perlas civis honoratus et notario publico Barchinone [...] de fe de que lo expuesto concuerda con a dicto libro de anno 1323*⁸.

Más tarde, ya en el siglo XVIII, el archivero de la Orden fr. Ramón Soler copia y compulsa ambas vidas que se conservan hoy en el ACA: dos versiones de la biografía Laes- Vives⁹ y una del anónimo de 1323¹⁰.

Además de estos textos, poseemos información a través de la numerosa bibliografía mercedaria en forma de biografías particulares o de historias y crónicas generales construidas desde los fondos de los archivos del convento y de la orden. Entre ellas para el siglo XVII las principales son las de Alonso Remon¹¹, Bernardo de Vargas¹², Esteve Corbera¹³, Juan Iterian de Ayala¹⁴ y Manuel Mariano Ribera¹⁵. Estas vidas se completan con la bibliografía mercedaria contemporánea, especialmente la obra del

6 Tal como sucedió por ejemplo con la Vida de Beatriz de Nazaret en los años sesenta del siglo XIII. Al respecto véase Amy Hollywood – *The Soul as Virgin Wife. Mechthild of Magdeburg, Marguerite Porete and Meister Eckhart*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1995; así como, Victoria Cirlot y Blanca Garí – *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Siruela, 2008, p. 97-126.

7 *Hanc vitam cum praecedenti scripsit Frater Guillelmus Vives Prior Barchinonensis anno domini millesimo quadregesimo primo, et coram omnibus vocalibus legi fecerunt in Capitulo Generali Illerdae celebrato*. ACA, Monacales Hacienda Ms. 2676.

8 *Causa, beatificación y santificación de Santa María de Socors* (1688), Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona, Ms 93, 648v.

9 ACA, Monacales, Hacienda, nº 2676 y nº 2678

10 ACA, Monacales Hacienda, nº 2680.

11 Alonso Remón – *Historia general de la Orden de Nuestra Señora de la Merced redencion de cautivos*. 2 vol. Madrid: Luis Sánchez, 1618-1633.

12 Bernardo de Vargas – *Chronica sacri et militaris ordinis B. Mariae de Mercede redemptionis captivorum*. 2 vol. Panormi: Ioannem Baptistam Marignum, 1619-1622.

13 Esteve de Corbera – *Vida i echos maravillosos de doña María de Cervellón, llamada Maria Socòs, beata professa del Orden de Nuestra Señora de la Merced Redencion de Cautivos*. Barcelona: Pedro Lacavallería, 1629. IMHB B1629 4º (1).

14 Juan Iterian de Ayala – *Epítome de la admirable vida, virtudes y milagros de Santa María de Cervellon, comunmente llamada se Soco*. Salamanca: Eugenio Antonio García, 1695.

15 Manuel Mariano Ribera – *Vida de Santa María de Cervellón o del Socors* (c.1700). ACA, Biblioteca-manuscriptos de la orden e la Mercè, Ms. 46.

Padre Gazulla¹⁶. Con algunas diferencias, que luego examinaré, todos estos autores parten de las vidas “medievales” para construir, sin duda en el marco de los proyectos de canonización del XVII, la imagen de María como la santa fundadora de la rama femenina mercedaria y aportar así al necesitado santoral de la Merced post-tridentina una figura importante en la creación de genealogía y un mito histórico fundacional parangonable a los de las órdenes mendicantes franciscana y dominica, y otras órdenes de su tiempo. No porque sí, ese proceso de construcción de María corre en parte a la par del de Pedro Nolasco, fundador de la Orden¹⁷.

¿Se trata pues de una mera hagiografía moderna? Seguramente en el quehacer tradicional de los historiadores la constatación de todo lo anterior sería suficiente para descartar la capacidad de estas vidas, escritas o reescritas en época moderna, de decirnos algo sobre la Edad Media y para negarles toda posibilidad de transmitirnos información acerca de la Barcelona del siglo XIII y de sus movimientos espirituales y mendicantes. Ambos textos hablarían en todo caso de los anhelos por incrementar el santoral y los deseos de identidad de la Orden en el siglo XVII. Y, sin embargo, se trata, creo yo, de una construcción posterior sobre un substrato original auténtico. Vale pues la pena prestarle atención a esa construcción, no porque no se puedan detectar en ella procesos de ficción y reescritura intencionada (muy al contrario, y en eso consiste precisamente la “construcción”), sino porque esta “construcción” y esos procesos arrancan de una verdad que la hagiografía moderna al mismo tiempo conserva y vela. Y es ahí, tras el velo hagiográfico, donde se halla el lugar al que nos es posible acudir a poner nuestras preguntas.

La Barcelona del siglo XIII es una ciudad en pleno dinamismo y crecimiento. Volcada hacia el Mediterráneo, hacia el comercio internacional, hacia la expansión política de la Corona, reúne todas las características de los centros urbanos de la Europa occidental en los que las nuevas formas de espiritualidad femenina recalcan y crecen con un vigor extraordinario¹⁸. En muchos momentos de su obra Ramon Llull que escribe justamente en este periodo hace referencia a las beguinas, las ermitañas, las mendicantes, las cistercienses¹⁹. El espíritu cisterciense se extiende por tierras catalanas y

16 La más destacada entre ellas la del padre Faustino Gazulla: Faustino Gazulla – *Vida de Santa María de Cervellón, virgen comunmente llamada del Socòs, primera religiosa de la celestial, real y militar orden de Nuestra Señora de la Merced*. Barcelona, 1909.

17 La extensa bibliografía de la Orden y las fuentes referentes a los primeros grupos de mujeres asociados a ella han sido sistematizadas por Concepción Rodríguez Parada – *Redes de mujeres en torno a la Orden de la Merced en la Barcelona del siglo XIII: aproximación a las fuentes bibliográficas y documentales para el estudio de María de Cervelló y las primeras mercedarias*. In Blanca Garí (ed.) – *Redes femeninas de promoción espiritual en los Reinos Peninsulares (s. XIII-XVI)*. Viella. Roma: 2013 p. 45-78 (IRCVM-Medieval Cultures, 1). Véase también Blanca Garí – *The Politics of the sacred in medieval Barcelona. From the ‘inventio Sanctae Eliaie’ to the mercedarian legends*. *Imago Temporis. Medium Aevum*. IV (2010) 201-219.

18 Blanca Garí – *La ciudad de las mujeres: redes de espiritualidad femenina y mundo urbano. Ser mujer en la ciudad medieval europea* Jesús Ángel Solórzano Telechea, Beatriz Arízaga Bolumburu, Amélia Aguiar Andrade (editores) – Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2013. P. 349-370

19 Véase por ejemplo las numerosas menciones en el *Llibre d'evast* i de Blanquerna, *Llibre d'Evast e Blanquerna*. Ed. M. J. Gallofré; prol. Lola Badia. Barcelona: Edicions 62-La Caixa, 1982 (Les Millors Obres de la Literatura Catalana, 82).

varios monasterios de mujeres, muchos de ellos procedentes de una previa comunidad de mujeres religiosas no regladas, se fundan en el siglo XIII²⁰. En la ciudad condal misma, en los años sesenta, se instala el de Valldonzella, monasterio de advocación cisterciense fundado en Santa Creu de Olorda en 1230²¹. A su vez, la comunidad santiaguista femenina de Santa María de Jonqueres, fundada en 1224 en Sant Vicenç de Jonqueres en el Vallés occidental, se traslada a Barcelona hacia 1270²². Una y otra comunidad parecen reflejar el movimiento de “urbanización” del monacato femenino que tan claramente se ha descrito por ejemplo para la Florencia de esta misma época y también para algunas ciudades de la Península Ibérica²³. Los nuevos experimentos espirituales femeninos, incluso los de reclusión y eremitismo, se trasladan del campo a la ciudad y adquieren en este medio una autoridad y fama considerables. Las primeras fundaciones mendicantes aparecen también en fecha temprana y, de hecho, Barcelona fue probablemente la primera ciudad catalana que visitó Francisco. Hacia 1228 los frailes están ya presentes en la ciudad relacionados con la capilla de Sant Nicolau y en 1233 se habla de la “mensa fratrum minorum”. Por esas mismas fechas, y fruto de la voluntad de un pequeño grupo de mujeres “penitentes”, surge el primer convento de clarisas bajo la advocación de Sant Antoni y Santa Clara en el barrio de la Ribera²⁴. Una leyenda vincula sus orígenes a las discípulas y parientes de la propia Clara: Inés de Peranda y Clara de Janua, tenidas por santas en vida y cuya memoria y cuerpos serán conservados con cuidadoso entusiasmo por la comunidad a través de los siglos²⁵. Mujeres y hombres acuden al monasterio a recibir su consejo y, ya muertas, a llevar ofrendas y oraciones y venerar sus cuerpos; las hijas de la burguesía visitan a sus hermanas y familiares en el interior de sus muros; en su crónica, al hablar de María de Cervelló, Iterian de Ayala imaginó incluso que una estrecha amistad le había unido a las dos santas clarisas²⁶. En todo caso el primer monasterio de San Antoni de Barcelona es un auténtico emblema

20 Montserrat Obiols Bou – El Monacat femení a la Catalunya medieval: Santa Maria de Valldaura (1241-1399). *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*. XVII (2006) 177-198.

21 Sobre Valldonzella: A. Altisent – *Fitxes i notes d'Arxiu sobre monestirs de monges cistercenques de Catalunya*. Barcelona: Germandat de Valldonzella, 1972 (Estudis Cistercencs, 8); Joseph Maria Casas Homs – *L'esperit i el nom de Valldonzella*. Barcelona: Germandat de Valldonzella, 1971; Antoni Paulí – *Santa Maria de Valldonzella*. Barcelona, [s.n.], 1972; véase también J. J. Piquer – Noticias sobre fundacions femenines cistercenques a Catalunya. In *Primer Col·loqui de Història del Monaquisme català*. Santes Creus, 1967, vol. 1, p. 233-262.

22 Maria-Mercè Costa I Paretas – El Monestir de Jonqueres: Història d'un edifici desaparegut. *Cuadernos de Arqueología e Historia de la Ciudad*. 15 (1973) 95-119; Costa I Paretas, Maria-Mercè – *El món de les dames de Jonqueres*. Lleida: Pagès Editors, 2005.

23 Anna Benvenuti Papi – “In Castro Poenitentiae” *Santità e Società Femminile nell'Italia Medievale*. Roma: Herder, 1990. Sobre el peso de las mujeres en la espiritualidad urbana de los últimos siglos de la Edad Media también, María del Mar Graña Cid – *Religiosas y ciudades: la espiritualidad femenina en la construcción sociopolítica urbana bajomedieval (Córdoba, siglos XIII-XVI)*. Córdoba: AHEF, 2010.

24 Núria Jornet I Benito – *Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona: l'origen i l'assentament del primer monestir de clarisses a Catalunya*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2007.

25 Núria Jornet I Benito – Agnes de Peranda i Clara de Janua, dues figures carismàtiques o la fundació del monestir de Sant Antoni de Barcelona. *Duoda. Revista d'estudis feministes*. 22 (2002), p. 41-56.

26 Juan Iterian de Ayala – *Epítome de la admirable vida...*, cap.VIII, p. 48.

de la nueva espiritualidad en estas tierras. Es verdad, en cambio, que sólo en el siglo XIV llega a Barcelona la rama femenina de los predicadores con la fundación de Montsió en 1347²⁷, muy poco después de que un nuevo monasterio de clarisas se establezca en 1327 en Pedralbes por voluntad de la reina Elisenda de Montcada²⁸. En todo caso, estos y otros ejemplos equiparan la Barcelona del siglo XIII a tantos otros núcleos de Italia, del Languedoc o de Provenza que viven de forma renovadora los ideales evangélicos y apostólicos encarnados en la pobreza y a través de una lectura que podríamos llamar “mediterránea” de fenómenos semejantes desarrollados en paralelo en el norte de Europa y en tierras anglosajonas. Sabemos que en los orígenes de muchos de estos movimientos, detrás de muchas de estas fundaciones femeninas, se esconde con frecuencia la existencia de previas comunidades informales de mujeres, a veces muy pequeñas, o incluso simplemente el deseo de una vida distinta de una, dos, o más mujeres, no siempre visibles en las fuentes. Sólo posteriormente, con la transformación de estas comunidades en verdaderos beguinatos, ramas terceras de una Orden o incluso conventos, estas figuras femeninas primitivas aparecen, más intuitas que visibilizadas, entre las brumas siempre algo míticas de los orígenes. Desde esta perspectiva nos es quizás más fácil imaginar a María y repensar sus posibles relaciones con la Orden de los Mercedarios, que se funda también en Barcelona por esos años. Imaginarla, es decir, intentar vislumbrar su figura entre las brumas de sus “vidas medievales” o modernas y del proceso que la convertirá en “santa fundadora”.

Para hacerlo, para intuir a María, quizá no sea inútil compararla con un caso algo más tardío y situado en el reino de Castilla, pero que ilustra con claridad el proceso de transformación histórica de una vida en leyenda fundacional, es decir, la existencia de un substrato de realidad en un texto que, sin embargo, transforma intencionadamente a su protagonista en beneficio de la Orden a la que pertenece el autor del mismo. Se trata del caso de la noble castellana Mari o María García cuya *Vida espiritual* es una de las primeras que conservamos en la Península. Pero, una vez más, no nos ha llegado el original, escrito en latín, sino una traducción castellana del siglo XV que no da el nombre del autor y en la que algunas incoherencias e interpolaciones permiten sospechar manipulaciones textuales destinadas a hacer de María la fundadora de la rama femenina de las Jerónimas²⁹. María García de Toledo, noble de esta ciudad, dedicó más

27 Antonio Paulí – *El Real Monasterio de Nuestra Señora de Monte-Sión*. Barcelona: [Bartrés], 1952. Mª Soledad Hernández Cabrera – *Montesión, una comunidad de dominicas en Barcelona, siglos XIV-XVI*. Tesis de licenciatura del Departamento de Historia medieval, Paleografía y Diplomática de la Universidad de Barcelona. Barcelona: 1997. Mª Soledad Hernández Cabrera – *La celda del convento, una habitación propia. La vivencia de la clausura en la comunidad de dominicas de Montesión*. *Duoda. Revista d'estudis feministes*. 22 (2002) 19-40.

28 Anna Castellano i Tresserra – *Pedralbes a l'Edat Mitjana: historia d'un monestir femení*. Barcelona: 1998. Así como Cristina Sanjust Latorre – *L'obra del Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes des de la seva fundació fins al segle XVI. Un monestir reial per a l'orde de les clarisses a Catalunya*. Institut Mon Juic i Xarxa Vives d'Universitats, 2010.

29 Anónimo – *Vida e ystoria de la bien abenturada y loable doña Marigarcía*. (Biblioteca de El Escorial, Ms.C-III-3, fl. 252-264). Sobre María García y su “Vida” han trabajado Ángela Muñoz Fernández – *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y*

de setenta años de su vida (que transcurrió entre 1340 y 1426) a diferentes formas de religiosidad. Escogida por sus padres para la Iglesia, ingresó a los 12 años en el convento de las benedictinas de San Pedro de Toledo. Tras unos años de estudio abandonó el convento, rechazó la propuesta de gobernar el de Santa Clara de Tordesillas y, sin haber profesado, regresó a la casa paterna. Escogió entonces, en contra de la voluntad familiar, una vida de “pobreza voluntaria”, dedicándose a la mendicidad por Toledo en compañía de la que fuera su aya, doña Mayor Gómez, una viuda que a partir de entonces no se separaría de ella. De la vida religiosa independiente y mendicante en Toledo, que levanta los reproches y protestas de su tío el arzobispo de la ciudad, pasó María a la villa de Talavera y de ahí a Sisla donde hizo una pequeña morada en la que recluirse y dedicarse a la vida eremítica. Tras abandonar en 1369 el retiro de Sisla, regresó a Toledo ingresando en la comunidad de beatas de Doña María de Soria en la parroquia de San Roma. Más tarde, al morir sus padres, compró con la herencia una casa en la parroquia de San Lorenzo y -dice la vida- “*encerráronse ahí ella y aquella dueña ya dicha*”³⁰. Al poco “*una honrada dueña que se llamaua Teresa Vázquez, con otras siete mujeres*”³¹ acudieron a su casa y formaron juntas una pequeña comunidad de mujeres dedicadas a la piedad y a la vida de pobreza voluntaria, esto es, un beguinato. En esta fundación suya vivió hasta su muerte en 1426. La “*casa de las beatas llamadas de doña Marigarcía, que es en la cibdad de Toledo*”³² fue un beguinato independiente hasta 1510, cuando se incorporó legalmente a la Orden de San Jerónimo. Tal como nos ha llegado, el texto es un relato de vida con importantes contenidos hagiográficos que buscan hacer de María una santa fundadora. Es difícil, aunque no imposible, determinar el grado de manipulación textual de la versión/traducción del siglo XV que pretende el sometimiento extrainstitucional del beguinato desde los comienzos a la regla de San Jerónimo. Pretensión tras la que se adivina la voluntad de que ello tenga lugar (como sucederá finalmente en 1510). Pero en cualquier caso destacan en el discurso biográfico algunos elementos relacionados con el tema que nos ocupa: En primer lugar, la lucha por la reconversión de los beguinatos en conventos no puede ocultar que la vida de la beata toledana se mantiene en los márgenes de la vida monástica no traspasando nunca el marco de la religiosidad no reglada, ni en su etapa activa y mendicante, ni en su fase eremítica y contemplativa, ni finalmente en las dos comunidades en las que vive respectivamente a las órdenes de otra beata y como directora espiritual de una pequeño grupo de mujeres. Y en segundo lugar en todo este “relato de vida” juega un importante papel la dirección espiritual de uno de los fundadores de la orden de

políticas correctoras del poder (s.XIV-XVII). Madrid: Universidad Complutense, 1994, y María Milagros Rivera Garretas – La libertad femenina en las instituciones religiosas medievales. *Anuario de Estudios Medievales*. 28 (1998) 553-566. En la descripción de la “Vida” sigo en líneas generales a M. Rivera.

30 Fl. 257v.

31 Fl. 257v.

32 Fl. 252r.

los jerónimos, Pedro Pecha, confesor de la propia María. A partir de esa relación se pretende precisamente establecer el proceso de jeronimización de la comunidad. Al parecer, la relación de María con Pedro precede al momento en que éste llega a Sisla a fundar su monasterio de frailes jerónimos, pero es a partir de este momento cuando no sólo María sino también las otras mujeres que la acompañan se someten, según la vida traducida al castellano, a la dirección espiritual de los frailes; la biografía enuncia en términos tradicionalmente asimétricos la vinculación de la comunidad de beatas con los monjes de Sisla: *“Acabado aquel maravilloso edificio (el monasterio jerónimo de Sisla) en breve fue la casa de los frayles. Viendo esto las siervas de Dios, juntamente con ellos tomaron por padre a bienaventurado nuestro padre san Xeronimo (...) sométense a los prelados de aquel monesterio, prometen obediencia, demandan que sean rejidas ¡o virtud de maravillosa obediencia! sola digna de ser loada, quisieron mas sujetas obedezzer que esentas y libres*³³. De este modo la *Vida* de la beata castellana nos acerca a las comunidades informales y su proceso de “reescritura” en el interior de una Orden establecida y nos acerca también a la dirección espiritual como fundamento de un proyecto a la vez hagiográfico y biográfico, en el que resuenan con fuerza los ecos de la mercedarias y de Bernat Corbera.

Ciertamente que en las copias que nos han llegado de la Edad Moderna, las vidas de María de Cervelló, cuyo proceso de canonización acaba coronado por el éxito, se alejan probablemente más que la de la beata toledana de los acontecimientos “reales”, pero con todo podemos muy bien imaginar la existencia de una mujer en la Barcelona del siglo XIII llamada María la cual, junto con otras mujeres religiosas, dedicaban su vida contemplativa y activa a prácticas cívicas y de misericordia³⁴. Si esta María era o no de Cervelló no lo sabemos, sólo sabemos que al parecer la familia Cervelló, a tenor de lo que relata la *Vida* anónima de 1323 encargada por un Cervelló desde la isla de Cerdeña, quiso capitalizar la santa y que la Orden no desdeñó el prestigio de una fundadora noble. Era conocida probablemente en la ciudad por el apodo de María del Socós (o *Socors*), o quizá también como María del Sac en alusión a su sayo burdo con el que vestía, y en tal caso quizás pueda identificarse con la mujer que un entremés (que en el siglo XIV salía del convento de la Mercè en la procesión del Corpus) rememoraba como mendicante viviendo junto a los muros de la casa de los mercedarios de la ciudad³⁵. Alguna relación debió tener, siquiera informalmente, con los frailes del convento y sobre todo con Bernat Corbera; tampoco es imposible que esa María figurase entre las mujeres que las Constituciones Americanas de 1272

33 Fl. 258v-259r.

34 Algo que caracterizó la vida espiritual de las mujeres, dentro y fuera de los monasterios, en muchas ciudades de la corona de Aragón. Véase al respecto Blanca Garí – La ciudad de las mujeres..., p. 359 ss. y M^a del Carmen García Herrero y Ana del Campo – Indicios y certezas. Mujeres religiosas en Zaragoza (siglos XIII-XVI). *Acta historica et archaeologica mediaevalia*. 26 (2005) 345-362.

35 El dato es inseguro, pues hasta ahora no se ha podido verificar, y procede de una información indirecta a través de la profesora Teresa Vinyoles de un documento localizado por Jaume Riera en el Archivo de la Corona de Aragón.

de una manera harto confusa asocian con la Orden³⁶. Desde el siglo XIV al menos su sepultura se encontraba en la iglesia del convento de la Mercè y era cada vez más venerada³⁷; ¿Quién era? ¿Quiénes eran, no sólo María, sino todas ellas, sus compañeras? ¿Qué nos vela y desvela la hagiografía mercedaria?

2. Beguinas o mercedarias: una historia que se repite

El cronista de la orden Alonso Remon dedica algunos capítulos de su obra a las primeras mercedarias. Al intentar describir los orígenes de esta rama femenina habla de mujeres que, solas o en pequeñas agrupaciones piadosas, mantenían relaciones especiales con los mercedarios, y escribe: “*Nunca faltaron algunas mugeres principales y de exemplar vida que, aunque no en forma de comunidad ni en monasterio formado ni en formada clausura a lo menos vistiendo nuestro habito, profesando nuestra religión y observando nuestras constituciones*”, y más adelante describe la vinculación de estas mujeres con la tarea caritativa de la redención de cautivos a la que ayudan con sus oraciones y su acción hospitalaria³⁸. Al parecer el capítulo de Tarragona de 1260 se había planteado por primera vez la relación de la orden con esos espacios y movimientos femeninos a través de la mediación de fra Bernat Corbera que pide al Maeste General, Guillem Bas, la admisión de algunas mujeres “previo examen de vida piadosa, vistiendo nuestro hábito y con título de beatas³⁹, lo que implicaba haber vivido ya algunos años “recogida”. El capítulo confirmó así una forma de vida preexistente y Corbera, cuentan las “vidas medievales”, dio en ese mismo año de 1260 hábito a algunas de estas mujeres que de todos modos seguirían viviendo en sus casas hasta 1265, fecha en que se reunió un pequeño grupo de mercedarias en calidad de “religiosas professas”, esto es, bajo los cuatro votos de la orden: pobreza, castidad, obediencia y redención de cautivos. Finalmente las *Constitucions dels pares antichs de la Verge Maria de la Mercè del catius cristians*, más conocidas como “amerianas” en referencia a Pere Amer general de la Orden, dan a entender que en la fecha de su redacción (1272) ese grupo de “sores de la merced”, cuyo estatuto tampoco aquí se especifica, es, sin embargo, una realidad que tiene además implicaciones económicas de importancia: *Nenguna fembra no sia*

36 *Constitucions dels pares antichs de la Verge Maria de la Mercè del catius cristians*. Se conservan en una reproducción paleográfica a partir de la copia manuscrita encargada por fr. Nadal Gaver en 1545 ACA, Monacales, Codice varia II, 44r-53r. Véase Concepción Rodríguez Parada – Redes de mujeres..., p. 48 y James W. Brodman – *Ransoming captives in crusader Spain: The Order of Merced on the Chistian-Islamic frontier*. Pensilvannia: University of Pensilvannia Press, 1986. (*L'orde de la Mercè*. Barcelona: Quaderns Crema, 1990, p.173-189).

37 El sarcófago gótico con la imagen de la santa y un donante, procedente de la Basílica de la Mercè, se conserva hoy en el Museu Diocesano de Barcelona. Véase fig. 1.

38 Alonso Remón – *Historia general...*, BUB C-245/2/7.

39 ACA, Biblioteca-Manuscritos de la Orden de la Merced, Núm. 91 *Religiosas Mercenarias Beatas Calzadas* (s. XVIII). El manuscrito contiene biografías de María del Socors, Isabel de Bertí, Colagia, María de Requesens, Natalia, [y otras].

*d'aquí endavant rebuda com a sor nostra, si no ha tants de sos bens on pusqua convenientment viure en sa cassa, en tal guissa qu'ell seu remanent sia e romangua sens tot embargh a l'ordre*⁴⁰.

Por detrás de estas disposiciones y del modelo de vida en el que parecen converger diferentes mujeres de trayectoria piadosa que se han vinculado progresivamente a la obra redentora ejercida por los mercedarios se puede entrever el perfil de una primera comunidad de beguinas, sores para las constituciones, beatas para los documentos del siglo XVII, establecida en la ciudad de Barcelona. Este perfil nos acerca de lleno al modelo constatado en otras geografías, esto es, el de una comunidad informal de mujeres que se inspiran en los principios de las órdenes mendicantes, se vinculan de manera diversa a la acción ejercida por éstas y aúnan en su práctica espiritual los ideales evangélicos de vida activa (caridad y asistencia) y vida contemplativa (prácticas devocionales y mistagógicas). Una comunidad, que por sus propias características, mantiene en la historiografía de la orden mercedaria un estatuto ambiguo e indefinido con el que los distintos historiadores de los siglos XVII al XX parecen sentirse incómodos: para Rodríguez Carrajo son terciarias con votos simples de pobreza, castidad y obediencia, votos solemnes y observancia de la clausura pero sin excluir la vida activa, para Gazulla son “verdaderas religiosas”⁴¹. En todo caso la trayectoria seguida por esta comunidad femenina sigue también el esquema que advertimos en otros ejemplos peninsulares: su progresivo encuadramiento en un marco reglado y la imposición más estricta de la clausura tras la reforma de Trento, momento de reescritura de los orígenes.

Conocemos por las vidas de María, así como por otras fuentes igualmente necesitadas de una mirada crítica, a algunas de las supuestas compañeras de beguinato de la santa⁴². Sus biografías espirituales nos permiten matizar un poco más el ambiente en el que se formó este primer movimiento. Isabel de Bertí y Eulalia de Pinós (o Pins, según Remon) figuran entre las primeras, “recogiéndose” primero en sus casas junto al convento de la Mercè a una edad ya avanzada, teniendo por guía espiritual a Corbera y manteniendo una vida de oración y piedad combinada con la acción caritativa a pobres y necesitados. A ellas se añadiría la propia María y otras mujeres que acabarían por constituir la pequeña comunidad beguinal de mercedarias.

Una de estas mujeres fue María de Requesens muerta en 1340. Huérfana, vivió junto a su tío una vida religiosa de oración, sacrificio y acción caritativa. Con el tiempo tomó el hábito y fue admitida en el beguinato. Hizo donación de su gran fortuna a los pobres y hospitales de la ciudad y fundó un beneficio para casar doncellas. De ella

40 Cap. XVI “Com sien rebudes sors” *Costitucions dels pares antics de la Verge Maria de la Mercè del catius cristians*. James W. Brodman – *L'orde de la Mercè...*, p. 180.

41 Faustino Gazulla – *Vida de Santa María de Cervellón...*

42 Una de ellas Colagia, aparece ya en el Anónimo de 1323. El citado manuscrito 91 de la Biblioteca de la Mercè del ACA de autor anónimo y fechado en el siglo XVIII presenta las vidas de varias de estas mujeres a las que se refiere como “mercedarias descalces” para diferenciarlas de las “mercedarias calçades” la trayectoria de las cuales comenzaría en 1579 en Sevilla. En líneas generales recoge lo que ya escribieron Esteban Corbera y Alonso Remon basándose, según su propia afirmación, en documentos del archivo.

cuenta el cronista Remon una leyenda que llama la atención: el demonio la tienta mandándole visitas de hombres y mujeres que quieren hablar con ella y recibir sus consejos, para impedirle orar y recogerse. Tras la leyenda podemos intuir la fama y el ascendente que en general estas mujeres adquirían sobre la ciudad y sus ciudadanos que acudían a ellas en busca de magisterio y consejo.

A Colagia, natural de Barcelona, la nombra ya el anónimo de 1323 “Colagia, tan verdadera imitadora de la que la enseñó y crió”⁴³ al parecer ingresó en el beguinato casi de niña empujada por el deseo de sus padres. María fue su maestra y, cuando murió, Colagia heredó, según la tradición hagiográfica, la prelación. De Valencia en cambio procedía Isabel de Santa María que, siempre según la narrativa hagiográfica, habiendo acudido a Barcelona para casarse, visitó el beguinato de Nuestra Señora de la Merced y quiso ingresar en él.

La ambigüedad y la retórica hagiográfica empapa buena parte de estas vidas llenas de ascetismo, prácticas de extrema piedad, fervor y obediencia. Como en el caso de María debemos leer entre líneas para poder como mucho imaginar lo que las líneas ocultan, es decir, que estas, o mujeres semejantes a estas, configuraron los orígenes de un beguinato informal que posiblemente mantuvo relaciones privilegiadas con los mercedarios en un marco escasamente articulado desde la perspectiva institucional, flexible y libre de reglas. La cronística de la Orden las transforma en el siglo XVIII en “mercedaries descalces” y prácticamente en monjas profesas y las convierte así en los sólidos fundamentos de los orígenes de sus ramas femeninas. Este proceso de integración en las ordenes instituidas, proceso que va acompañado con frecuencia de una rescritura de los orígenes, es aquí enormemente llamativo, pero no es exclusivo de la Orden de la Mercè, sino que se observa con cierta frecuencia en religiosidad femenina no reglada entre la Edad Media y Moderna, especialmente del Sur de Europa.

3. La palabra y la escritura en la Barcelona de los siglos XIII y XIV: María de Cervelló y sor Ramoneta Oller

Un último aspecto, hasta aquí intocado, caracterizó en la Europa occidental la asunción de las nuevas formas de espiritualidad asociadas a la renovación de los ideales apostólicos y evangélicos: la escritura. Sabemos que una literatura espiritual, devocional y mística, que pone el acento sobre la experiencia y que se expresa en las vivaces lenguas maternas de Occidente, floreció a partir de finales del siglo XII y sobre todo a lo largo del siglo XIII. Sabemos también que las mujeres tuvieron en ella un protagonismo singular y sin precedentes. Las obras de las escritoras renano-flamencas o las propias figuras de Angéla de Foligno en la Toscana, Margarita d'Oingt en el Midi

43 ACA, Biblioteca-Manuscritos de la Orden de la Merced, Núm. 91 “Vidas de religiosas mercedarias”.

francés o Margarita Porete en la región de Valenciennes dejan pocas dudas al respecto. Nos consta por otro lado que la conservación de algunas de sus obras se debe a los avatares del azar y de la historia, y en consecuencia, a tenor de indicadores indirectos, podemos suponer razonablemente la existencia de otras⁴⁴. Ciertamente las autoras citadas alcanzan unas cotas literarias y teológicas que no todas entre las que tomaron la pluma debieron ser capaces de emular, pero, leídas y traducidas entre otras lenguas al catalán⁴⁵, es muy posible que ellas sean la punta de iceberg de un movimiento de fronteras mucho más amplias.

Tradicionalmente se ha considerado que ese movimiento literario llegó tarde a tierras catalanas y en general a los reinos de la Península Ibérica y que sólo en el siglo XV podemos encontrar los primeros textos importantes. Para el área de influencia catalana se considera que debemos esperar a Isabel de Villena para encontrarnos ante una gran escritora y maestra. Sin contradecir del todo estas afirmaciones, hoy sabemos que quizás las cosas fueran algo distintas. Los avances en el estudio de la cultura escrita y la presencia de libros y bibliotecas en los monasterios femeninos de la Corona de Aragón muestran que el grado de educación práctica y erudita de las que se dedicaban a la vida espiritual era mucho más alto de lo que se había supuesto hasta ahora⁴⁶. Pero además, dos ejemplos avalan las dudas sobre la inexistencia de escritura espiritual en nuestras tierras ya desde el siglo XIII. El primero, con muchas precauciones, afecta a María, el segundo, con muchas más certezas pero sin vestigios directos de esa escritura, se refiere a una monja del convento barcelonés de dominicas de Montsió. Vale la pena someter ambos casos a algunas consideraciones.

La leyenda hagiográfica que arriba he examinado adjudica a María de Cervelló una característica más a las hasta aquí mencionadas. Dice de ella que redactó una serie de “dichos” –así los llama el anónimo de 1323– o “sentencias”⁴⁷. Esteban Corbera las traduce y sin duda las reescribe en lengua castellana y en el siglo XVII. Tal como, a mi entender con acierto, han afirmado Nuria Jornet y Concepción Rodríguez, estas

44 Victoria Cirlot y Blanca Garí – *La mirada interior...*

45 Sobre las traducciones al catalán de Ángela de Foligno y Catalina de Siena véase Blanca Garí – Memorial d'Ángela de Foligno i altres opuscles religiosos, Ms.559, *Els tressors de la Biblioteca de la Universitat de Barcelona* (en prensa). Montserrat Casas Nadal – Algunes consideracions sobre les traduccions catalanes del “Llibre de les Revelacions” d'Ángela de Foligno (segle XV). *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*. 25 (2003) 461-481. Montserrat Casas Nadal – Les Versions Catalanes de la “Vida de Santa Caterina de Siena”. Notes sobre el text i el paratext. *Quaderns d'Italià*. 12 (2007) p. 91-103. Sabemos de la existencia de la traducción al catalán de Catalina de Siena en 1451 por la petición de préstamo del volumen realizada por la reina María de Castilla, mujer del Magnánimo, a la priora de Montsió para copiarlo, ACA, registros, 3264, fl. 123v. Agradezco a María del Carmen García Herrero haberme proporcionado esta última información.

46 Sobre la alfabetización en los medios espirituales femeninos de la Corona de Aragón, Blanca Garí – What did Catalan Nuns Read? Women's Literacy in the Monasteries of Catalonia, Majorca and Valencia. In Virginia Blanton, Veronica O'Mara, Patricia Stoop – *Nuns' Literacies in Medieval Europe: The Antwerp Dialogue*. Belgium: Universiteit Antwerpen (en proceso de publicación).

47 Han estudiado estas sentencias, Núria Jornet I Benito y Concepción Rodríguez Parada – Las sentencias espirituales atribuidas a María de Cervelló: la palabra de María en el relato hagiográfico de la orden mercedaria. In María del Val González de la Peña (ed.) – *Mujer y cultura escrita: del mito al siglo XXI*. Gijón: Ediciones Trea, 2005, p.75-84.

“sentencias” recogidas y transcritas por Corbera quizás tengan poco que ver con lo que salió de la boca o de la pluma de la santa, pero son testimonio una vez más de una verdad que al mismo tiempo velan y revelan: el rol de magisterio de María que pudo perfectamente traducirse en escritura, salida de su propia mano o tal vez de quienes escucharon sus palabras. Entre los “dichos”, de cuya existencia nos informa el Anónimo de 1323, sin reproducirlos, y las 270 sentencias presentadas por Corbera en el siglo XVII, media una distancia temporal de más de dos siglos, en lo que también pesa el contexto en que fueron recuperadas (el de la canonización de la santa): por un lado la traducción al castellano de unas palabras que probablemente fueran dichas en catalán, y por otro el ejercicio de trasposición del texto en que, en algunos casos, parecen diluirse algunos de los rasgos más típicos de la espiritualidad femenina bajomedieval encarnada en María de Cervelló. Queda clara también la distancia entre el registro narrativo de las Vidas medievales, donde aparece a menudo la voz atribuida a María en primera persona –el “*Maria dixebat*”–, y la contundencia proverbial de las sentencias o preceptos; entre la experiencia mística y el conocimiento subjetivo de Dios que insinúan las Vidas, y la rotundidad teológica, de tintes escolásticos y tomistas, de las sentencias.

¿En qué grado las sentencias de Corbera guardan algún eco del modelo de espiritualidad representado por María y en qué punto se distancian ostensiblemente? La respuesta no es fácil en absoluto, pero me gustaría detenerme, si más no, en un ejemplo: el don de lágrimas.

Las tres primeras sentencias conservadas rezan así: “*Las lágrimas derramadas por Dios nacen de Dios i suben asta Dios: son grillos que le atan son como la sangre de Cristo, que todo lo lava*”, “*La oración enternece a Dios, pero las lágrimas le fuerçan*”; “*No ay gusto en el mundo comparable con el de las lágrimas derramadas por la pérdida de Dios: ellas nos traen a casa, y sacándonos de la nuestra nos llevan a la suya*”. Si las sentencias fueran la traducción y reescritura barroca y castellana de posibles textos de María de Cervelló, podríamos suponer que en estas frases resuenan dos temas característicos de la escritura de las místicas y la reescritura medieval de los hagiógrafos relacionados en este caso con las lágrimas: por un lado la tradición mística del “don de lágrimas” y por otro su traducción en un lenguaje literal limando sus interpretaciones sutiles⁴⁸. Ciertamente que muchas veces esa misma literalidad está ya presente en obras de mujeres de finales de la Edad Media, baste recordar la repetida y ferviente oración de la beguina inglesa Margery Kempe: “*Señor, deseo poseer un manantial de lágrimas con el que constreñíos*”⁴⁹

48 Sobre esa transposición ha escrito Amy Hollywood – *The Soul as Virgin Wife*...

49 Sanford Brown Meech and Hope Emily Allen (ed.) – *The Book of Margery Kempe*. EETS OS, 212, Londres: Oxford U.P., 1940, red. 1961, capítulo 57. Sobre el don de lágrimas en la tradición altomedieval y su reinterpretación en el siglo XIII Occidental, véase Piroška Nagy – *Le don des larmes au Moyen-Âge: un instrument spirituel en quête d’institution (Ve-XIIIe siècle)*. Paris: Albain Michel, 2000; véase también Gilberto Coralejo Moiteiro – *As lágrimas na hagiografia do Mosteiro de Jesus de Aveiro: expressão de uma comunidade emocional*. In *Olhares sobre a História. Estudos Oferecidos a Iria Gonçalves*. Dir. Maria do Rosário Themudo Barata e Luís Krus; coord. Amélia Aguiar Andrade, Hermenegildo Fernandes e João Luís Fontes. Lisboa: Caleidoscópio, 2009, p. 391-411.

Pero yo quiero recurrir a las interpretaciones acerca del tema de la “compasión” en Ramon Llull, un autor que escribe en el propio siglo XIII y en la lengua que hablaba María de Cervelló, para mostrar otra vertiente y el posible trasfondo místico en el que el tema de las lágrimas se inscribe⁵⁰.

La visión de Ramon Llull sobre la compasión de María se aleja de las discusiones escolásticas propias de su siglo y recoge sobre todo la tradición mística de origen cisterciense⁵¹. Para Llull la madre a los pies de la cruz es por encima de todo la co-partícipe en la pasión redentora, pues el dolor y pasión de Cristo se corresponden perfectamente al dolor y pasión de María⁵². Esta correspondencia es tal, que un hilo sutil aúna a la madre y al hijo a través de la espada de la profecía. La imagen descrita en el capítulo 24 del *Liber de Sancta María* no deja lugar a dudas: sobre María cae el agua y la sangre del Cristo en la angustia de la muerte y con ellas una espada, que es al mismo tiempo lanza,⁵³ parte del dolor de Cristo y atraviesa el corazón de María. Al ser hendido el cuerpo de María por la espada del sufrimiento y la lanza del amor, el agua sube hasta sus ojos y mana de ellos en un llanto de dolor y complacencia por la muerte del Hijo. Una muerte que, en el llanto de María, es fuente de vida destinada a recrear el linaje humano⁵⁴. De este modo, Llull lleva al extremo la idea bernardina de una compasión que no es mero sufrimiento sino coparticipación plena en el dolor y en la alegría de la pasión, hasta alcanzar la identificación con el icono místico del rostro humano y divino de Dios⁵⁵. Pero al mismo tiempo, pone claramente el acento en las consecuencias soteriológicas de esta identificación entre María y Cristo: si la pasión es redentora, lo es también la compasión que debe corresponderse perfectamente a ella, de tal modo que justos y pecadores, nos dice Llull, perecerían si no fueran sostenidos

50 He reflexionado sobre este tema en el estudio que acompaña la edición crítica del *Liber de Sancta Maria* de Ramon Llull (LSM). Blanca Garí – *Raimundi Lulli Opera Latina. Liber de Sancta Maria* Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis CLXXXII. Turnhout: Brepols, 2003. Véase también Blanca Garí – Les traductions en latin du ‘Libre de Sancta Maria’ de Raymond Lulle. In Dominique de Courcelles y Vicent Martines Peres – *Pour une Histoire comparée des traductions*. Paris: École des Chartes, 2012, p. 91-101 (Études et rencontres de l’École des Chartes).

51 Una reinterpretación del concepto general de “compasión” en Ramon Llull en Amador Vega – *Ramon Llull y el secreto de la vida*. Madrid, 2002, p. 51-92. Ha subrayado la dependencia cisterciense de la marióloga Juliana y sus posibles vías de relación Gabriel Seguí – Relaciones del Císter y de San Bernardo con el Beato Ramon Llull. *Estudios Lullianos*. VIII (1964) 1-19.

52 “Ita quod passio passioni et dolor dolori correspondebant” LSM XXIII, 33-34. “ut dolor et passio matris eius corresponderet dolori et passioni ipsius domini et Iesu Christi” LSM XXIV, 20-21. Blanca Garí – Les traductions en latin..., p. 49.

53 Una de las versiones latinas del LSM menciona sólo la espada “gladius” que procede del dolor y la pasión del Hijo, pero el original catalán y otras de las versiones especifican, en un desdoblamiento que me parece significativo, que se trata de un “glay” y una “lança” (gladius et lancea). LSM XXIV, 32-35, Blanca Garí – Les traductions en latin..., p. 98 ss.

54 LSM XXIV, 37-39 y 40-42.

55 La imagen desdoblada del dolor y el júbilo en el rostro del crucificado, que aquí tiene un reflejo especular en María, es el elemento fundamental del ícono de la Verónica tal como fue visto por muchas de las grandes místicas visionarias de la Edad Media. Al respecto Jeffrey Hamburger – *The Visual and the Visionary. Art and female Spirituality in the Late Medieval Germany*. Nueva York: Zone Books, 1998, p. 350 ss.

por María⁵⁶. La *mater compassionis* es ante todo *mater misericordiae*, es decir, María de la Merced.

Las lágrimas de las sentencias no nos permiten ir mucho más allá de las apariencias y, como mucho, nos dejan encuadrar a María de Cervelló en las tradiciones de la mística que afloran por doquier en el siglo XIII y que adquirirán una interpretación más literal en los textos de los siglos XIV y XV, especialmente de mano de los hagiógrafos, y finalmente una interpretación barroca en manos de los cronistas post-tridentinos.

Con su trayectoria de vida, María, fuese quien fuese la mujer que se oculta al tiempo que se visibiliza en este nombre, parece haber adquirido hasta dónde las fuentes nos permite conjeturar, un autoridad carismática en la Barcelona de la época; prestigio que mantuvo a lo largo del tiempo y que fue recuperado y formalizado a través del proceso de canonización iniciado en 1627, cuando se constata la “continuidad” de su culto. En este proceso, sin embargo, la palabras que probablemente enunció María, y con las que ejerció un magisterio espiritual, pudieron ser objeto de “traducción y rescritura”, en paralelo a la adscripción de una mujer y su experiencia mística y piadosa al marco de una orden religiosa, la Orden de la Merced. Sus aforismos morales, tal y como fueron recuperados por Esteban de Corbera en el siglo XVII, traducirían más un tipo de religiosidad moderna-barroca que una espiritualidad bajomedieval, y se adecuarían al importante proceso de “re-elaboración” de sus propios orígenes y de estructuración de su memoria histórica vividos por la Orden en esa centuria. Pero una vez más dejan la puerta abierta a la existencia de una escritura femenina en la Barcelona de los movimientos mendicantes.

He hablado de duda razonable. La sensación de que tal escritura pudo lógicamente existir en los siglos bajomedievales y en fechas tempranas viene confirmada por una bula papal cuya importancia, a mi entender, no ha sido lo suficientemente valorada hasta el día de hoy⁵⁷ y que quiero utilizar para cerrar estas páginas. El 12 de septiembre de 1372 desde Aviñón Gregorio XI comunicaba al inquisidor Nicolás Eimeric (ferviente enemigo del llulismo y de las tendencias franciscanas espirituales) que había escrito al obispo de Barcelona, por entonces Pere de Planella, acerca del asunto concerniente a sor Ramoneta Oller “*super negocio dilecte in Christo filie Ramonecte Oleré*”, monja dominica de Montsió, convento que por esos mismos años se había trasladado de la primitiva fábrica junto a las atarazanas barcelonesas al barrio del Raval cerca del hospital de En Colom y del monasterio del Carmen. Al parecer esta monja había recibido del infante de Aragón fra Pere “*dilectum filium Petrum de Aragonia, ordinis fratrum minorum professorem*”, hermano de la fundadora del monasterio de Montesió, la infanta María, así como también de otras personas algunos libros de teología “*nonnullos libros sacre*

⁵⁶ LSM XXIV, 21-26.

⁵⁷ Ha publicado la bula, Josep Perarnau I Espelt – La butlla de Gregori XI relativa a l'escriptora catalana, sor Ramoneta Oller. *Arxiu de textos catalans antics*. 1 (1982) 269-270. Véase también Blanca Garí – What did Catalan Nuns Read?...

theologie” y estimulada además por un ardiente fervor y devoción ella misma había escrito a su vez algunas obras en su lengua materna “*ipsa monialis, causa devotionis, aliquos libros composuit in vulgari*”. El Inquisidor, lleno de celo de ortodoxia, había intervenido confiscando unos volúmenes y otros. El asunto había llegado a oídos del Papa, el cual, aunque en general se había mostrado siempre favorable a las actuaciones de Eimeric, en esta ocasión le mandó con firmeza restituir los libros a la hermana predicadora “*volumus et tibi mandamus quod ipsos libros sive ad usum eiusdem monialis sive ad alios pertineant, sive restituas indilate*” y en todo caso, si había encontrado en sus escritos algo contrario a la fe, le instaba a notificárselo personalmente “*volumus quod si in eis reperisti aliquid scriptum esse contra fidei veritatem, illud nobis notificare procures*”.

Es difícil dejar de notar la importancia de este documento. No sólo porque nos da noticia de una escritora catalana del siglo XIV, ni porque nos permite calibrar hasta que punto un ambiente y una red de relaciones de alta cultura y espiritualidad circulaban en los monasterios mendicantes, sino sobre todo porque es la prueba indirecta y al tiempo fehaciente de que a menudo el velo hagiográfico conserva y oculta tras de sí, una verdad de la que la que él mismo se nutre y arranca.

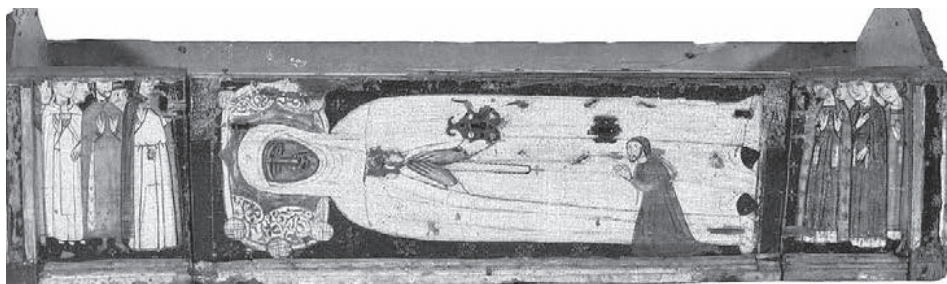


Figura 1. Sarcófago de María de Cervelló. © Museo Diocesano de Barcelona